


Interculturalidad crítica y decolonialidad epistémica. Propuestas desde el pensamiento latinoamericano para un diálogo simétrico

Critical Interculturality and Epistemic Decoloniality. Proposals from Latin American Thought for a Symmetrical Dialogue

Isabel Wences

 <https://orcid.org/0000-0001-5290-2733>
Universidad Carlos III de Madrid, España.
iwences@polsoc.uc3m.es

Recibido: 24-02-2021
Aceptado: 29-03-2021



Resumen

En el presente trabajo se defiende que todo diálogo intercultural debe ser simétrico. Para que esto sea posible es necesaria una decolonialidad epistémica, una ruptura con el eurocentrismo y un reconocimiento del enorme y diverso mosaico cultural que existe en el Sur global. A través de las propuestas de Fornet-Betancourt, Walsh y Tubino se indaga en modelos de interculturalidad crítica y se reconocen, a la vez, aportaciones del pensamiento emancipador latinoamericano. Se concluye que el diálogo para ser simétrico, por un lado, debe tomar en cuenta la huella que ejercen las condiciones múltiples de dominio y dependencia; por el otro, debe abrirse a la diversidad cultural y epistémica de sus interlocutores. Finalmente, se sostiene que el pensamiento intercultural crítico y decolonial latinoamericano también tiene que hacer su propia autocrítica.

Palabras clave: Catherine Walsh, colonialidad, pensamiento crítico, Fidel Tubino, Raúl Fornet-Betancourt.

Abstract

In the present work it is upheld as a normative assessment that every intercultural dialogue must be symmetrical. For this purpose to be sustained, an epistemic decolonization, a break with Eurocentrism and a recognition of the huge and diverse cultural kaleidoscope existing in the Global South, are all necessary. By means of the proposals formulated by Fornet-Betancourt, Walsh and Tubino a simultaneous enquiry is made into cross-cultural critical models and Latin-American emancipator thought. The proposed conclusion is that for any dialogue to be symmetrical, this one has to fulfil the following three conditions. On the one hand, it has to take into account the influence that numerous conditions of domination and dependence exercise over it. On the other hand, it has to be open-minded to the cultural and epistemic diversity of others participating in the dialogue. And, finally, decolonial and critical Latin-American thinking has to make its own self-criticism.

Key words: Catherine Walsh, coloniality, critical thought, Fidel Tubino, Raúl Fornet-Betancourt.

Sumario

1. El Sur también existe. A manera de introducción | 2. Crítica al eurocentrismo y decolonialidad epistémica | 3. La interculturalidad crítica en el pensamiento latinoamericano: Fornet-Betancourt, Catherine Walsh y Fidel Tubino | 4. Apostar por condiciones simétricas de diálogo. A manera de conclusión | Referencias bibliográficas

Cómo citar este artículo

Wences, I. (2021): "Interculturalidad crítica y decolonialidad epistémica. Propuestas desde el pensamiento latinoamericano para un diálogo simétrico", *methaodos. revista de ciencias sociales*, 9 (1): 152-165. <http://dx.doi.org/10.17502/mrcs.v9i1.448>

¿Qué es nuestra historia,
qué es nuestra cultura, sino la historia,
sino la cultura de Caliban?

Roberto Fernández Retamar

1. El Sur también existe. A manera de introducción¹

América Latina nos ha regalado una de las mejores tradiciones de pensamiento crítico. Desde aproximadamente mediados del siglo pasado se han hecho relevantes contribuciones en los países que la conforman. Como sostiene el conocido intelectual argentino Atilio Borón: "Latinoamérica es, de lejos, una de las regiones de mayor creatividad intelectual, cultural, estética, filosófica y musical del mundo", y "en el terreno de las Ciencias Sociales y las Humanidades" el pensamiento crítico es uno de los aportes de mayor envergadura realizado en el Sur Global (2017: 12). En la otra orilla del Atlántico, Xabier Insausti, en una entrevista incorporada a su libro *Filosofía o morir. La actualidad de la Teoría Crítica*, afirma: "Creo que América Latina está haciendo uno de los aportes más interesantes a la filosofía actual (...) Hoy Europa mira con esperanza a América Latina (...)" (2017: 111). El filósofo vasco subraya que, en Europa, especialmente desde Grecia y España, pero también desde Alemania o Francia, "los intelectuales 'críticos' tienen su mirada puesta en lo que está pasando en los países latinoamericanos". Sin el aporte del pensamiento que se está generando en la región "la discusión sería mucho más pobre" y debiéramos, además, prestar atención al hecho de que muchos autores relevantes "están ayudando a modificar el esquema eurocentrista con el que Europa ha funcionado".

Dirigir esta mirada al pensamiento latinoamericano, tanto actual como de antaño, supone incorporar a su acervo la propuesta de "aprender que existe el Sur", "aprender a ir hacia el Sur" y "aprender a partir del Sur y con el Sur" que constantemente invoca Boaventura de Sousa Santos. En su llamamiento, el profesor portugués señala que en el Norte global se gestó desde hace siglos un marco teórico que se ha considerado universal y que se ha aplicado a todas las sociedades, adquiriendo tintes dominantes. Sin embargo, no solo "hoy el mundo es demasiado visible en su diversidad como para que en estas teorías quepa esa diversidad" (Santos, 2009: 27), sino que, además, resulta sorprendente que muchas de estas teorías ni siquiera han sido conscientes de haber hecho ostensible su gran ceguera ante el inmenso pensamiento creativo que se despliega en América Latina desde hace décadas y que, con acento emancipador, ha ido tejiendo, desde múltiples perspectivas, teoría y praxis.

Incluso, en muchas ocasiones, se ha hecho alarde de una actitud arrogante que pone de manifiesto no solo su desprecio, como ya lo manifestara Eduardo Galeano cuando señaló "nos han impuesto el desprecio como costumbre y ahora nos venden el desprecio como destino" (2015: 28), sino su visible ignorancia sobre, por un lado, otras construcciones teóricas, otras epistemologías, otros saberes y "sentipensares" y el desarrollo de un sólido pensamiento crítico, por citar solo algunos aportes; y, por el otro, sobre las innovaciones prácticas en muchos campos, como son la implementación de condiciones para el ejercicio del pluralismo jurídico; la creatividad en el diseño de políticas participativas cuya experiencia ha sido exportada al mundo entero; o el reconocimiento constitucional de los derechos de la Naturaleza, por mencionar solo tres ejemplos.

La relación, necesaria y deseable, entre España y América Latina en el marco del quehacer intelectual requiere reconocimiento y diálogo simétrico. Esto implica, entre otras cosas, una restitución ética² que implique un justo trabajo historiográfico; una apuesta por una interculturalidad crítica en la que otras formas

¹ El presente artículo se elabora en el marco del "Programa Interuniversitario en Cultura de la Legalidad" (ON_TRUST-CM) (referencia H2019/HUM-5699), financiado por la Comunidad de Madrid y del proyecto: "Teorías de la justicia y derecho global de los derechos humanos" (referencia PID2019-107172RB-I00), financiado por el Ministerio de Ciencia e Innovación de España.

² Sobre este tipo de restitución, cabe recordar que, recientemente, Francia se comprometió a impulsar una nueva relación ética con sus antiguas colonias africanas (Rapport au président de la République, de Felwine Sarr et Bénédicte Savoy, avec le concours de l'Inspectrice générale des affaires culturelles du Ministère de la Culture de la République Française, "Sur la restitution du patrimoine culturel africain. Vers une nouvelle éthique relationnelle" (novembre 2018) (<https://www.vie-publique.fr/sites/default/files/rapport/pdf/194000291.pdf>).

de pensar, saber y conocer no sean ocultadas, trivializadas o denigradas, sino reconocidas. Esto es relevante en tanto que no permitir otras formas de entender el mundo es discriminatorio; y un reconocimiento de las contribuciones latinoamericanas al pensamiento crítico. Para ello, como ya señalara hace tiempo Tzvetan Todorov manifestando su preocupación por la alteridad, es imprescindible “levantar las banderas del chovinismo, traspasar el etnocentrismo”, aparcar “la metafísica esencialista anclada en la historiografía del continente” (Todorov, 1983: 54) y ampliar la mirada más allá de los enfoques teóricos de tendencia universalista diseñados, en su gran mayoría, en el Norte global.

Dos propuestas en esta dirección, de carácter teórico, se ensayan en las páginas siguientes. La primera consiste en dismantelar las miradas eurocéntricas o nordatlánticas y avanzar hacia la decolonialidad epistémica. La segunda indaga en tres propuestas de interculturalidad crítica desarrolladas, en las últimas décadas, por diversos pensadores de América Latina. A manera de conclusión se refuerza la importancia de evitar las asimetrías y los monólogos, por un lado; y hacer patente la importancia de tener en cuenta que el diálogo debe establecerse entre una pluralidad de culturas y no entre las culturas dominantes de ambas orillas del Atlántico.

Ahora bien, conviene aclarar desde el principio dos cuestiones. Por un lado, que estas asimetrías y estos monólogos no tienen necesariamente una identificación y una proyección geográfica (España o países de América Latina); lo que impide el diálogo simétrico y el reconocimiento es la epistemología eurocéntrica y colonial y esta puede estar presente en el pensamiento de cualquier sitio. Por tanto, hay que tener claro que no es lo mismo el pensamiento eurocéntrico, al que van dirigidos los reparos, que el pensamiento eurocentrado, en especial el proveniente de las teorías críticas, con el que se espera poder dialogar en condiciones simétricas. Apostar por el diálogo intercultural no solo tiene la mirada puesta en el debate intelectual entre pensadores de España y de América Latina, sino también en otros posibles ejes, internos y entrecruzados. La segunda aclaración es que si bien lo que ha predominado a lo largo de la historia es un monólogo del Norte con el Norte, no debemos esencializar el Sur donde también ha habido y hay no solo muchos monólogos culturales, sino también intensos debates dentro del propio pensamiento crítico. Por tanto, la interculturalidad crítica “busca evidenciar las relaciones de poder no solo interculturales, sino también intraculturales” (Tubino y Flores Moreno, 2020: 8).

2. Crítica al eurocentrismo y decolonialidad epistémica

Un diálogo simétrico requiere, entre otras condiciones, de la erradicación de las siguientes dos cuestiones: la perspectiva eurocéntrica y, de su mano, la colonialidad epistémica. A estas dos cuestiones dedican su atención las siguientes líneas.

De acuerdo con Eduardo Grüner, el eurocentrismo se caracteriza por cinco rasgos centrales. El primero es su concepción filosófica de la historia de acuerdo con la cual existen una serie de atributos propiamente europeos que son considerados esencialmente buenos y culturalmente superiores a los de cualquier otra sociedad. El segundo es el carácter parroquial de su “universalismo” que camina junto con una idea lineal y teleológica de la evolución. De acuerdo con este rasgo, el eurocentrismo se presenta como un universalismo en tanto que propone al resto del mundo imitar el modelo occidental como única solución a los desafíos de nuestro tiempo (Amin, 1989). El tercero, también basado en el prejuicio evolucionista, es la creencia en que su cultura es la civilizada, en tanto que las otras se encuentran en fases “bárbaras”, “salvajes”, “primitivas” o “tradicionales” y “premodernas”. Todas estas, de acuerdo con esta perspectiva, llegarán, o deberán llegar, o deberían encauzar su acción a alcanzar esos atributos culturalmente superiores propios de la civilización europea. El cuarto rasgo es la construcción de una imagen ficcional de las culturas no europeas mediante el establecimiento de oposiciones binarias como el eje occidental/oriental, donde este último representa lo exótico, lo extravagante, lo inverosímil en relación con lo europeo. En el trasfondo de esta conformación se encuentra, señala Grüner, la designación de un poder y de un saber destinados a legitimar ideológicamente la posición dominante de Europa. Finalmente, el quinto rasgo, es el intento por imponer una concepción unilateral de “progreso” con base en el cual se justifica la colonización, así como la colonialidad que hoy en día se refleja en nociones como la de desarrollo. Todos estos rasgos están encaminados a considerar a Europa y, con ella, el Norte global, como la dirección a la cual se debería aspirar; en consecuencia, estamos ante un enfoque regional e incluso, como dice Wallerstein, “parroquial” con configuración de universalidad (Grüner, 2015: 14-15).

Un diálogo simétrico requiere, en consecuencia, “escapar del espejismo eurocéntrico” (Falero, 2015: 51) y evitar los “localismos globalizados” que a través del discurso hegemónico hacen considerar como universal y con influencia mundial algo que se ha creado localmente y que responde a circunstancias concretas (Santos, 2010b). Es decir, se debe evitar la imposición de un modelo concreto y su traducción, como dijera Sergio Bagú, a idioma vernáculo, como si este fuera la única solución a los desafíos que hoy en día América Latina debe afrontar.

Cuando el peruano Aníbal Quijano (2000) estructuró un nuevo marco de interpretación de la modernidad forjado a la luz de la experiencia histórica y cultural latinoamericana puso el acento en la categoría de colonialidad como el núcleo epistémico que desvelaba más certeramente la estructuración íntima del poder típicamente moderno (Polo, 2020: 51). Mucho se ha escrito últimamente sobre la colonización y la colonialidad, llegando incluso a la sobredosis y, con ella, a la ambigüedad tanto semántica como gramatical. Para evitar extraviarnos en la polisemia, señalaremos de entrada distintos sentidos que, sin excluirse entre sí, puede tener el vocablo “colonizar”, ejercicio que nos permitirá comprender mejor la decolonialidad. Para llevar a cabo esta clarificación, me inspiro en el trabajo de Dan Wood (2017) quien sistematiza tres aproximaciones. Por un lado, “colonizar” denota expropiación. Aquí, la colonización consiste en desplazar las relaciones de propiedad; el colonizador expropia algo (mucho o todo) al colonizado. Si trasladamos esta connotación a la colonización epistémica, la variación semántica de “colonización” se refiere a que “quienes fueron o son ahora colonizados poseen cierto conocimiento o conjunto de información que se apropió el colonizador”. Por otro lado, el término “colonizar” ha sido utilizado por el filósofo francés Michel Foucault para aludir a un “tipo específico de poder disciplinario que comienza lentamente a suplantar (especialmente en los siglos XVII y XVIII) el dominio del poder soberano en Europa y en distintas colonias europeas (Wood, 2017: 316).

Finalmente, el vocablo “colonizar” entraña condiciones de poder, y ese poder implica escenarios de fuerza o dominación. Colonizar, por tanto, significa dominar mediante el uso de la fuerza. Si trasladamos esta connotación a la colonización epistémica, nos situamos ante una “colonización del conocimiento que equivale en gran medida a la imposición forzosa de un sistema de conocimiento sobre otro, la destrucción de varios sistemas de conocimiento o la reducción forzosa” (Wood, 2017: 316). Estos procesos han sido calificados por Boaventura de Sousa Santos como “epistemicidio” y considera que, junto con el imperialismo cultural, la colonialidad epistémica es parte de la “trayectoria histórica de la modernidad occidental” (2010a: 82) y que se ha introducido, reproducido y difundido de manera sistemática en el conocimiento, a costa de arrinconar otros saberes. El “epistemicidio” ha implicado el silenciamiento y la destrucción sistemática de las condiciones de producción, circulación y ampliación de conocimientos por parte de los grupos colonizados; este “epistemicidio” se ha realizado masivamente “en los últimos cinco siglos, por el que una inmensa riqueza de experiencias cognitivas ha sido perdida” (Santos, 2010b: 57) y su forma más violenta ha consistido en “la conversión forzada y la supresión de los conocimientos no occidentales llevada a cabo por el colonialismo europeo y que continúa hoy”, a través de la colonialidad de otros centros de dominio, “bajo formas no siempre tan sutiles” (Santos, 2010b: 68). Ramón Grosfoguel denomina a este proceso como “fundamentalismo eurocéntrico” y señala que privilegia como superior el canon de un determinado pensamiento y descarta, por considerarlas inferiores, a todas las epistemologías que no responden a ese canon; este “racismo epistemológico” ha colonizado el mundo y hay un pensamiento hegemónico que lo reproduce por todas partes (Grosfoguel, 2009: 27)³.

En síntesis, la opresión y la exclusión también se expresan en relación con las condiciones epistémicas que establecen lo que debe considerarse como pensamiento y conocimiento. Y, lo que a efectos de este texto conviene subrayar es que el fin del colonialismo político “no significó el fin del colonialismo en las mentalidades y subjetividades, en la cultura y en la epistemología que por el contrario continuó reproduciéndose” (Santos, 2010a: 6) tanto de manera endógena, mediante el colonialismo interno (González Casanova, 2006), así como a través de nuevos y complejos diseños de opresión que dan cuenta de que muchas estructuras de dominación entre el centro y la periferia siguen intactas.

³ Grosfoguel hace la siguiente aclaración que conviene recuperar. Cuando alude a pensamiento occidentalizado no se está refiriendo al lugar de origen geográfico o del color de la piel, sino “a la epistemología y al pensamiento que los articula”, esto quiere decir que “se puede estar habitando en Europa sin ser eurocéntrico y se puede tener origen en África, Asia o América Latina y ser un fundamentalista eurocéntrico. No hay correspondencia esencialista entre lugar de origen y epistemología” (Grosfoguel, 2009: 27).

La colonialidad epistémica forma parte de un entramado de múltiples relaciones de dominación de carácter racial, identitario, laboral, lingüístico, sexual, espacial o económico, entre otras, que se expresan en múltiples redes, numerosos niveles y diversas lógicas de manera que “no existe una estructura jerárquica única de poder, sino una heterarquía” (Castro Gómez y Grosfoguel, 2007: 16) que hoy en día todavía sigue inserta en estructuras y gramáticas que subyacen a multitud de estratificaciones, exclusiones y antagonismos (Rivera Cusicanqui, 2010: 37). Los “hábitos coloniales” se encuentran incrustados en la “epidermis de los sujetos e interiorizados en cada una de las prácticas de la vida cotidiana” (Leon, 2013: 45). Por tanto, la colonialidad no es “un tema de debate escolástico, sino un asunto terriblemente práctico” (Boron, 2017: 4).

Al igual que sucede con el término colonizar, la expresión “decolonizar el conocimiento”, alberga también ambigüedades, en tanto que estamos ante un proceso o tipo de conocimiento que se enfoca contra el “conocimiento colonizador”. En relación con la “decolonización”, coincidimos con la perspectiva de Dan Wood, aunque preferimos el vocablo “decolonización” en lugar de la palabra “descolonización”⁴, con base en el cual se está haciendo referencia a “los procesos que socavan estructuras, agentes, cosas, mecanismos, sistemas y funciones colonialistas posibles y reales” así como a la reducción de “la cantidad y calidad de las maneras en que dichas realidades están o han sido colonizadas” (Wood, 2017: 318).

En suma, lo que se pretende subrayar aquí es que un diálogo simétrico supone desmontar dos cuestiones. Por un lado, decolonizar la ignorancia colonialista, el no-conocimiento, cuya ceguera reproduce esquemas de dominación. Por otro lado, decolonizar la “cartografía geopolítica de las epistemes que, desde una posición hegemónica, define lo que pasa o no por conocimiento legítimo” (Castro-Gómez y Guardiola, 2001: 112). Estos procesos pueden llevarse a cabo de distintas maneras, por ejemplo, mediante la crítica; la toma de conciencia; la movilización social; las prácticas de resistencia o reivindicación de derechos; la restitución del imaginario cultural invadido y destruido transformando así el agravio en conciencia política y búsqueda de reconocimiento en el sentido que Axel Honneth esboza con su gramática moral (1997); y también a través de la denuncia del “pecado de la desmesura” que el filósofo colombiano Santiago Castro-Gómez ha revelado mediante la metáfora de la “*hybris* del punto cero” (2005). La forma que he elegido y que justifico en este texto es a través de un diálogo simétrico con base en la interculturalidad crítica.

3. La interculturalidad crítica en el pensamiento latinoamericano: Fomet-Betancourt, Catherine Walsh y Fidel Tubino

Anteriormente, subrayé que un diálogo simétrico entre las dos orillas del Atlántico –o parajes de estas orillas– requiere de un desprendimiento eurocéntrico y de una decolonización epistémica. Paso ahora al interludio propositivo centrando la atención en los fundamentos para una interculturalidad crítica desarrollados por pensadores latinoamericanos. Los autores que voy a recuperar forman parte del vasto pensamiento crítico que se ha desplegado en América Latina en las últimas décadas y que ha evitado quedar atrapado en el pensamiento hegemónico eurocéntrico (Grüner, 2011) y, si bien sus presupuestos no son teóricamente homogéneos, sí se encuentran todos ellos motivados por la “necesidad de ser reconocidos como iguales en un mundo de asimetrías” (Jalif de Bertranou, 2001: 14).

A fin de contextualizar, brevemente, el escenario intelectual en el que surgirá la propuesta de una interculturalidad crítica (o las propuestas, en plural) voy a esbozar brevemente algunos antecedentes intelectuales cuyas contribuciones teóricas son de relevante significación (Borón, 2017: 12). No dirijo la mirada a ellas como si de una labor de anticuario se tratara ni tampoco propongo asumirlas acríticamente, se trata de poner su pensamiento en valor; de comprender su herencia intelectual; de encontrar herramientas que nos permitan desafiar las visiones epistémicas y discursivas que están asentadas y ciegamente asumidas por las visiones monoculturales; de rescatar las interrogantes que se plantearon, de encontrar fuentes de

⁴ Dentro de la literatura relacionada con la colonialidad se encuentran referencias tanto a la descolonialidad y a lo descolonial, como a la decolonialidad y lo decolonial. Catherine Walsh explica que ella ha optado por suprimir la “s”, no para promover un anglicismo, sino porque con ello pretende marcar una distinción con el significado en castellano del “des” y lo que puede ser entendido como “un simple desarmar, deshacer o revertir de lo colonial”. Es decir, creer que es posible que en el paso de un momento colonial a uno no colonial los patrones y huellas dejarían de existir. Con este juego lingüístico, Walsh intenta poner en evidencia que “no existe un estado nulo de la colonialidad, sino posturas, posicionamientos, horizontes y proyectos de resistir, transgredir, intervenir, in-surgir, crear e incidir. Lo decolonial denota, entonces, un camino de lucha continuo en el cual se puede identificar, visibilizar y alentar “lugares” de exterioridad y construcciones alter-(n)ativas” (Walsh, 2013: 23-24).

inspiración para interpretar y evaluar el presente; y de encontrar orientaciones que coadyuven a la construcción de nuevas creaciones teóricas y a la orientación de nuestra praxis intercultural.

Carlos Beorlegui, en su trabajo *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano*, señala que a partir de mediados del siglo XX surgieron muchas voces comprometidas con la superación de la dependencia y la dominación y con la liberación de los pueblos latinoamericanos. Estas voces se van a ir gestando de distintas, pero convergentes maneras, en la realidad social y cultural y sembrarán las raíces de un pensamiento crítico liberador que está en los cimientos de la filosofía intercultural. Toda esta labor es clasificada por Beorlegui en distintas matrices: la económica con la teoría de la dependencia; la pedagógica, con la pedagogía del oprimido; la religiosa, con la teología de la liberación; la artística y literaria, con el muralismo mexicano y el boom de la novela latinoamericana; y la filosófica con los trabajos precursores de Leopoldo Zea y Salazar Bondy (Beorlegui, 2010: 677).

En el Colegio de México (obra de intelectuales republicanos españoles exiliados) bajo la dirección de José Gaos, sobreviviente de la guerra civil española y quijote del valor de la filosofía latinoamericana, estudió Leopoldo Zea quien más tarde se ocuparía de recuperar el legado intelectual latinoamericano, de problematizar los diversos esquemas coloniales y de formular un pensamiento de la liberación (Gómez Martínez, 2011: 840). Otro discípulo de Gaos, Luis Villoro, también dedicó su atención a la dimensión crítica del pensamiento y a la filosofía de los pueblos indígenas. La filosofía latinoamericana heredera de Zea asistirá a un giro que va a repercutir en la historiografía de las ideas y que, influida por cambios sociales y políticos, va a verse inmersa en un proceso de renovación teórico y metodológico importante e, incluso, va a asistir a una radicalización de las posiciones ideológicas (Ramaglia, 2011: 385). A ello contribuiría también el debate intelectual que Leopoldo Zea mantendría con el peruano Augusto Salazar Bondy quién lanzará la interrogante de ¿qué se puede hacer para que nuestra filosofía latinoamericana sea de liberación? A partir de ahí va a irse conformando un pensamiento crítico que incorporará a su acervo y a la discusión categorías como las de dependencia/liberación; opresor/oprimido; centro/periferia; civilización/barbarie; marginalidad, eurocentrismo, alienación; diferencia; alteridad; utopía, entre otras. Con estas herramientas teóricas el pensamiento filosófico latinoamericano intentará afianzar un conjunto de planteamientos y reformular enfoques desarrollados en el pensamiento historiográfico precedente. Es un momento en el que se subraya la dimensión política de la filosofía y empieza a orientarse hacia una praxis emancipadora ante las situaciones de dominación que aquejan a América Latina y que va a coincidir con la construcción de modelos y de una nueva hermenéutica que se alejarán de los tradicionales esquemas de desarrollismo ortodoxo.

El fortalecimiento de las construcciones políticas contrahegemónicas y el sentido emancipador como guía de una reflexión filosófica que busca transformar las condiciones de dominación llevaría a la constitución, por un lado, de una Teología de la Liberación en la que participarían los brasileños Leonardo Boff y Hugo Assmann y el peruano Gustavo Gutiérrez y a la Filosofía de la Emancipación o de la Liberación con la conocida aportación de Enrique Dussel y las menos conocidas de Ivone Gebara, Osvaldo Ardiles y Aníbal Fornari. La Teología y la Filosofía de la Liberación, que buscan articularse con las luchas sociales y políticas, son consideradas, "en las principales universidades del mundo desarrollado, como una de las aportaciones más importantes a los debates filosóficos de la segunda mitad del Siglo XX" (Boron, 2017: 12). Por otro lado, se desarrollarían planteamientos inspirados en posiciones filosóficas como la teoría crítica, la fenomenología, la filosofía analítica y el marxismo donde destacaría la pluma del ecuatoriano Bolívar Echeverría, así como las aportaciones de la Filosofía de la Praxis de la mano de Adolfo Sánchez Vázquez, entre otros. Destacaría también la atención prestada a la historia de las ideas filosóficas con nombres como el del argentino-mexicano Horacio Cerrutti-Guldberg quien reflexionaría en torno a la dimensión política y utópica y el del argentino Arturo Roig, quien se ocuparía de la función utópica, la cuestión del sujeto, la identidad y la integración y cuyos discípulos se encuentran hoy muy activos. Resultaría muy influyente también la revolución que supuso en el pensamiento relativo a la educación la obra del brasileño Paulo Freire centrada en la pedagogía crítica del oprimido.

A partir de entonces se abrirán caminos donde convergerá una historia crítica de las ideas, no carente de polémicas, que se reflejará en el fortalecimiento de las estructuras de un pensamiento filosófico latinoamericano, de directriz crítica y liberadora. Y a esta reflexión, efectuada con instrumental filosófico, se incorporarán aportes de la literatura y del arte mural (especialmente mexicano), así como de las ciencias sociales con figuras de renombre excepcional como, entre otros, Pablo González Casanova, Aníbal Quijano, Rodolfo Stavenhagen y Sergio Bagú. Toda esta confluencia interdisciplinaria fortalecerá las estructuras de un pensamiento crítico (que tiene diversos adjetivos: periférico, del Sur global, no hegemónico, intercultural,

etc.). Evidentemente no estamos ante un pensamiento y un movimiento teórico homogéneo, pero estas reflexiones sí van a tener algo en común hasta hoy en día: el encuentro entre teoría y praxis de orientación emancipadora (Ramaglia, 2011).

Las aportaciones de los pensadores antes mencionados, junto con las prácticas de resistencia de los pueblos originarios en lucha por sus derechos, serán centrales para la configuración de las propuestas esbozadas desde la filosofía intercultural. Si bien en distintas dimensiones, el desarrollo teórico de esta filosofía se encuentra hoy en pleno desarrollo y con enfoques dirigidos también a una plasmación práctica, especialmente, en el campo educativo. Ahora bien, la influencia de este pensamiento no siempre ha sido reconocida.

El andamio de una filosofía intercultural, crítica del eurocentrismo y de sus pretensiones de universalidad y del dominio del Norte global, se ha ido edificando junto con el despliegue y reconocimiento de saberes cuyas imágenes del mundo han sido históricamente vedadas. Centraré la atención en tres miradas que dirigen su atención a la interculturalidad crítica, si bien tienen aproximaciones ligeramente divergentes: la del cubano Raúl Fomet-Betancourt, la de Catherine Walsh, ecuatoriana de origen estadounidense, y la del peruano Fidel Tubino Arias. Parto de la consideración de que un diálogo simétrico requiere del reconocimiento de todos los actores culturales, saberes y epistemologías que han sido incorporados en estas propuestas, especialmente las provenientes de pueblos originarios.

Para Fomet-Betancourt lo intercultural parte de la exigencia de "aprender a pensar de nuevo", más allá de los esquemas de construcción teórica desarrollados desde miradas monoculturales (Fomet-Betancourt, 2003: 15). Esta perspectiva condiciona toda propuesta de definir la interculturalidad porque cuando se nos presentan conceptos a lo más que podemos aspirar para evitar la esencialidad es a describir sus principales usos, que muchas veces son imprecisos y contradictorios, en una época y en un área cultural concreta específica. Por tanto, si los conceptos adquieren sentido en el marco de las relaciones que se despliegan al interior de una cultura entonces toda definición de interculturalidad conduce a una mirada restringida, la propia de la cultura que la está definiendo y, en consecuencia, es monocultural. Es importante tener esto presente para que el diálogo entre culturas no se encuentre predeterminado monoculturalmente.

De acuerdo con Fomet-Betancourt el diálogo de las culturas es el "arco iris con cuya ayuda la filosofía intercultural quiere aprender a leer el mundo en sus diferentes colores" (2010: 15). Y, para este filósofo, la interculturalidad es entendida a partir de los siguientes rasgos que recupero, en gran medida, con la ayuda de la síntesis realizada por Diana de Vallescar (2011). El primero de los rasgos es la contextualidad que supone el momento constitutivo del pensar y denota escenarios y memorias culturales concretas que perfilan la reflexión filosófica desde universos históricos particulares. El acento está puesto en impulsar una filosofía que favorezca la cultura del diálogo y del intercambio.

La filosofía intercultural, segundo rasgo, asiste la vida cotidiana y custodia la diversidad de los contextos de vida de la gente, así como sus prácticas culturales con base en las cuales justifican sus esperanzas, anhelos, miedos y emociones en general. Estos dos rasgos son centrales en contextos donde está presente un mosaico de culturas, lo cual supone el reto de recuperar y reconocer la pluralidad cultural, especialmente de aquellas culturas que han sido ocultadas. Y, en consecuencia, el diálogo intercultural y simétrico debe tener como punto de partida el reconocimiento de la realidad intercultural latinoamericana. Esto supone reinterpretar "el hecho del descubrimiento/conquista de América no es el lugar de encuentro de dos mundos, sino un mosaico de muchos pueblos, y lugar de relación de muchas culturas. Hay, pues, que re-descubrir la realidad americana en su originaria pluralidad" (Beorlegui, 2010: 825).

El tercer rasgo de la propuesta de Fomet-Betancourt es la de erigirse como un "proyecto de diálogo de filosofías en, con y desde sus respectivos mundos para operar un giro transformador en la filosofía" (Vallescar de, 2011: 981). Cuarto, es una propuesta que salvaguarda la pluralidad de mundos y prácticas culturales, que apuesta por la convivencia y el intercambio que, de acuerdo con sus palabras, ayuden a una manifestación polifónica de la filosofía. No se trata de una mera suma de voces, sino que la propuesta de una transformación intercultural de la filosofía únicamente podrá ser polifónica si apela al diálogo intercultural y se acompaña de exigencias que busquen impedir la caída en el monólogo. Esta convivencia e intercambio deben enmarcarse en una teoría de la disposición (Fomet-Betancourt, 2001), la cual entraña la interpelación y nos desafía a reflexionar sobre nuestras maneras de comprender la cotidianeidad, así como a identificar nuestras contrariedades y a ser autocríticos de nuestras ideas; esta disposición es la que hace posible crear un espacio compartido. Esta reflexión deben hacerla todos los que participen en el diálogo y, para ello, deben, por un lado, abrirse a otras tradiciones, como son, por ejemplo, las que no son transmitidas

por escrito, sino mediante otras formas de comunicar pensamiento, como son las orales y simbólicas; por otro lado, descartar totalmente la asimilación o reducción a las categorías del pensamiento occidental, especialmente cuando se dialoga con pueblos originarios; y, finalmente, hacer un esfuerzo por desaprender y reaprender, en el sentido de superar el pensamiento monocultural y reconocer la diversidad de voces, saberes y sentipensares. Con base en ello, la filosofía intercultural, en quinto lugar, fortalece la idea de un saber compartido que impulsa procesos de aprendizaje común. Estos aprendizajes están permanentemente abiertos, por tanto, la interculturalidad es una disposición siempre abierta a reaprender. Un sexto y último rasgo lo constituye el intento por impulsar un pensamiento alternativo al del "huracán de la globalización", como le llamara Franz J. Hinkelammert, que de la mano del capitalismo neoliberal constituye un "proyecto civilizatorio hegemónico" que no solo propaga que la "filosofía es irrelevante" (Fornet-Betancourt, 2009: 173), sino que se sustenta en una maquinaria de destrucción y exclusión que pretende seguir ocultando otros saberes culturales. Por ello, Fornet-Betancourt plantea que el diálogo entre culturas tiene que ser también un diálogo sobre las condiciones económicas y políticas que condicionan fuertemente el ideal de un diálogo e intercambio en condiciones simétricas.

En sus últimos escritos, el filósofo cubano radicado en Alemania ha dedicado atención a revisar los aportes de los filósofos críticos latinoamericanos. Tomando distancia y desde su paradigma de la interculturalidad, desliza la idea de que no han sabido apreciar y trabajar con la amplia riqueza cultural presente en América Latina, sino que han proyectado reflexiones que tienden a la homogeneización y a privilegiar el pensamiento de un grupo cultural dominante. Bajo estas premisas y reconociendo su aportación en otros ámbitos, les invita al diálogo sobre tres cuestiones: primera, los presupuestos hermenéuticos y epistemológicos del diálogo intercultural en filosofía; segunda, la revisión crítica del pensamiento iberoamericano y del redescubrimiento de 'América' como lugar de mundos de vida y de pensamiento plurales que 'fundaría' una perspectiva intercultural; y tercera el tema de la interdisciplinariedad como característica elemental en el proyecto de constitución de una filosofía intercultural.

No puedo extenderme en esbozar las respuestas, solamente puntualizaré las elaboradas por dos pensadores, Horacio Cerutti Guldberg y Mario Mejía Huamán. El primero le reprocha, por un lado, que cuando alude a los autores americanos, a los que considera "menores", lo hace para destacar sus carencias, lo cual, señala, estaría bien sí a su vez apreciara sus aportes. Lo revelador de la atención "mencionada, pero poco aprovechada" a la tradición filosófica latinoamericana y a su historia de las ideas es lo que le lleva a descalificarla por monocultural, apreciación que podría aplicarse a algunos casos, pero "inconsistente en su generalización" (2015: 40). En consecuencia, desde la mirada del filósofo mexicano, la propuesta intercultural del filósofo cubano "no termina de lograr el des [a] marre de la tradición occidentalocéntrica" (2015: 40) que él mismo parece sostener (Fornet Betancourt, 2001: 84). Por otro lado, Cerutti subraya que las voces de los pueblos originarios no son tomadas en cuenta con la profundidad que se debiera. Y es en esta línea que se expresan las críticas del filósofo peruano Mario Mejía Huamán, el segundo de los pensadores que es conveniente citar. En su libro *Hacia una filosofía andina* (2005) dedica un apartado a comentar de forma crítica las tesis interculturales de Fornet Betancourt. Haciendo una apretada síntesis, sus desavenencias se centran en la ineficacia del contraste de voces en clara alusión a la polifonía (206); la no asimilación de las ideas a productos intercambiables en el mercado (207); la falta de precisión sobre la ubicación de los centros del eurocentrismo (209); la poca voluntad para un cambio estructural por parte del opresor (211); la ingenuidad ante el racismo (213); la insuficiente precisión sobre la lengua en que va a establecerse el diálogo y, en consecuencia, serías dificultades para "escuchar y respetar, reconocer y aceptar plenamente el pensamiento indígena" (218).

No es lugar para reproducir en extenso ese debate, pero sí quería mencionarlo porque el diálogo simétrico al que he apelado al inicio de estas páginas no es necesariamente entre los presupuestos teóricos desarrollados por los pensadores de cada una de las dos orillas del Atlántico; no es una cuestión de ubicación territorial, ya he subrayado que se puede ser eurocéntrico y colonial en cualquier zona geográfica. Lo relevante es conocer y reconocer las aportaciones que desde el pensamiento crítico latinoamericano se está elaborando en materia de interculturalidad crítica.

En el marco del pensamiento crítico latinoamericano, Catherine Walsh, la única de los tres pensadores aquí analizados que pertenece a la red modernidad/colonialidad⁵, se ha ocupado también de la interculturalidad. La distinción que realiza Walsh sobre formas de entender la interculturalidad ofrece claridad al debate y por ello conviene comenzar por recogerla. De acuerdo con esta profesora de la Universidad Andina Simón Bolívar cuando se habla de interculturalidad se puede estar aludiendo a varias cuestiones y, además, el término se ha usado en exceso difuminando con ello sus contornos. Lo primero que conviene aclarar es que la interculturalidad no es sinónimo de multiculturalismo. Este último ha sido ampliamente entendido, especialmente en América Latina, como el reconocimiento de la diversidad cultural por parte de Estados, gobiernos, instituciones multilaterales, y por organizaciones no gubernamentales nacionales e internacionales, y este reconocimiento de la diversidad se ha expresado a través de la adopción de políticas de inclusión que, a diferencia de la interculturalidad crítica, siguen manteniendo, en muchas ocasiones, el orden dominante y la lógica del neoliberalismo. En consecuencia, las políticas que se adoptan “repiten y reproducen las relaciones coloniales” (Walsh, 2018: 57-58).

La profesora Walsh señala que cuando se alude a la interculturalidad se puede estar haciendo referencia a tres posibles orientaciones: relacional, funcional y crítica. El enfoque relacional apunta al contacto e intercambio entre culturas, a las relaciones que se dan entre personas, hábitos, saberes, valores y tradiciones distintas que pueden llevarse a cabo en condiciones de igualdad, pero también de desigualdad. Bajo esta mirada, entonces, la interculturalidad siempre ha existido porque siempre ha habido relaciones entre distintos actores concernidos por la diversidad cultural. El problema con este enfoque es que, generalmente, oculta los contextos de poder, dominación y colonialidad que están presentes en la relación. Esto quiere decir que, desde esta mirada, la interculturalidad se limita al mero contacto que se da en la relación, sin tomar en consideración las condiciones estructurales –políticas, económicas, sociales y epistémicas– que colocan la diferencia cultural en términos de superioridad e inferioridad. Por tanto, esta aproximación no es la que puede posibilitar un diálogo simétrico.

La segunda perspectiva, la de carácter funcional, se fundamenta en el reconocimiento de la diversidad y de la diferencia cultural y tiene como objetivo la inclusión de este reconocimiento en las entrañas de la estructura social y política, incluso jurídica, ya existente. Esta perspectiva fomenta la comunicación y promueve la convivencia en la diferencia, pero la interculturalidad aquí es “funcional” al sistema; no trastoca las causas de la asimetría ni de la desigualdad social y cultural. Si no se cuestionan las estructuras, ni las prácticas, ni los ordenamientos, la perspectiva funcional pasa a ser compatible con lo que Ramon Panikkar describe como la lógica de la superioridad multicultural colonialista y de hospitalidad benigna y condescendiente (2015) y que lleva a promover disposiciones, políticas y jurídicas, que justifican la diferencia, pero a su vez también la exclusión.

El problema de esta perspectiva es que el reconocimiento y el respeto de la diversidad cultural en lugar de edificar sociedades más igualitarias, enmascaran, naturalizan y perpetúan las relaciones de exclusión y pueden conducir a nuevas y complejas estrategias de dominación dirigidas a capturar, cooptar, pacificar, desmovilizar y dividir movimientos a la vez que promueve el individualismo, la complacencia y la indiferencia (Walsh, 2018: 58).

La tercera perspectiva, adjetivada como interculturalidad crítica, es la defendida por Walsh y la que aquí conviene destacar. Desde este enfoque, el punto de partida no es únicamente el problema de la diversidad y el del reconocimiento de la diferencia, estos constituyen tan solo la punta del iceberg, sino que

⁵ La red o proyecto modernidad/colonialidad surge a finales del siglo XX en el marco de la discusión sobre las herencias coloniales en América Latina, un cambio de dirección en la comprensión de la modernidad, un diálogo con el análisis del sistema-mundo de Immanuel Wallerstein y un compromiso con prácticas políticas decoloniales. Algunos de sus precursores son Anibal Quijano, Edgardo Lander, Ramón Grosfoguel, Walter Dignolo, Nelson Maldonado-Torres, Arturo Escobar, Fernando Coronil, Enrique Dussel, María Lugones, Catherine Walsh y Santiago Castro-Gómez. Este último, sin dejar de adscribirse como pensador decolonial, se aleja del grupo como bien se constata en su último libro *El tonto y las canallas. Notas para un republicanismo transmoderno* (2019), con base en argumentos que aquí se comparten como el de mirar tanto el “lado oscuro” como el “lado luminoso” de la Modernidad. Una crítica a los trabajos de este grupo, sólida, pluralista, no simplificada y elaborada desde parámetros cercanos a la emancipación descolonizadora se encuentra en los distintos textos coordinados por (Makaran y Gaussens, 2020). Una crítica más rotunda, pero un tanto maniquea dado que mezcla contextos mediáticos con académicos, así como desarrollos intelectuales de distinta procedencia, se encuentra en Pierre-André Taguieff (2020) cuya trayectoria intelectual, donde caben notables trabajos sobre el racismo, nos lleva a pensar que con su crítica legítima de manera confusa inclinaciones ultraconservadoras que estigmatizan el pensamiento decolonial.

la mirada está puesta en las condiciones que genera la estructura colonial y la lógica heterárquica que la acompaña (Castro-Gómez y Grosfoguel, 2007), especialmente la centrada en la matriz racializada y en las estructuras asimétricas (no simplemente culturales), donde unos se encuentran en el peldaño superior y otros en los escalones inferiores.

Desde esta perspectiva, la interculturalidad crítica no es una condición existente o un hecho constatable, sino que debe ir construyéndose. Es un proceso dinámico y un movimiento en continua construcción, “una acción consciente, una actividad radical, una herramienta de afirmación y transformación basada en la praxis” que emerge desde la “particularidad de las historias locales y los lugares de enunciación políticos, éticos y epistémicos, marcados por la diferencia colonial y por la lucha decolonial” (Walsh, 2018: 59). Es un intercambio que va edificándose entre personas, conocimientos, saberes y prácticas culturalmente distintas; un espacio de convivencia e intercambio donde las relaciones, las desigualdades y los conflictos de poder no se mantienen ocultos, sino visibles en su asimetría y en su confrontación.

En suma, de acuerdo con Walsh, la interculturalidad crítica es tanto un proyecto epistémico, político y ético, como un instrumento y una herramienta para la práctica decolonial, donde la educación -siendo fiel a la pedagogía crítica de su maestro Pablo Freire- es fundamental. En consecuencia, requiere, por un lado, de la transformación de las estructuras, instituciones y dispositivos de poder que mantienen la desigualdad, la racialización, la discriminación y la inferiorización; y, por el otro, del reconocimiento de otras condiciones de estar, sentipensar, conocer y aprender. Por ello, deben estar implicadas todas las sociedades y no solamente algunas poblaciones.

Una tercera propuesta de filosofía intercultural es la desarrollada por Fidel Tubino quien considera que el diálogo entre culturas requiere de una revisión del proyecto de la Modernidad. Este proyecto “no reconoce alteridad”; dado que se ha autoerigido como cultura universal “el otro no es un «tu eres». No es un interlocutor válido” porque para poder serlo debería asimilarse, “desarraigarse de su *ethos*” (Tubino, 2013: 113). Sin embargo, a pesar de que el discurso de la Modernidad es auto-referencial, Tubino no está planteando desecharlo por entero, sino retomar algunos de sus ideales y radicalizarlos, pero no implantarlos arrasando con otras tradiciones culturales. La radicalización de los ideales ilustrados de la Modernidad implica para Tubino su pluralización y su reinterpretación desde los presupuestos de las culturas locales. Esta radicalización pasa, de una parte, por convertir las políticas de dignidad igualitaria en políticas de reconocimiento de las identidades; y, de la otra, por implementar política y jurídicamente las ciudadanías diferenciadas. Así mismo, radicalizar el proyecto de la Modernidad supone abandonar “la creencia en una racionalidad unitaria y universal” (2013: 117) y aceptar la pluralidad de racionalidades. Y, por otro lado, transformar “el hábitat en espacios interculturales de convivencia solidaria” (2013: 116), donde la solidaridad se construye con base en el reconocimiento de la alteridad de las identidades que conviven en un espacio compartido.

Coincido con Tubino la propuesta de traducir el proyecto de Modernidad en clave hermenéutica y en un horizonte de discursos abiertos (2013: 115). En otro sitio he afirmado (Wences, 2021) que no estoy en contra de considerar, junto con Enrique Dussel, que la Modernidad “supone simultáneamente el *capitalismo* (...) el *eurocentrismo* (como fenómeno cultural y filosófico) y el *colonialismo*” (Dussel, 2012:15), pero no creo que pueda reducirse a la mera encarnación de la dominación como parece sostener Walter Mignolo (2007). Más bien, considero que hay ideas que tienen validez independientemente de los procesos históricos concretos -aunque estén íntimamente ligados- y, por tanto, hay presupuestos emancipadores que no debieran desecharse sobre el argumento de su contexto de surgimiento. Comparto con el filósofo colombiano Santiago Castro-Gómez que con relación a la Modernidad es importante tener claro tanto su “lado oscuro” como su “lado luminoso” (2019: 9) y evitar la crítica “monológica y compartimentada” (Browitt, 2020: 113) y los reduccionismos que nos impedirían rescatar otros pensamientos críticos y vislumbrar componentes emancipadores.

Además de lo anterior, Tubino (2020) pone el acento en tres cuestiones que conviene mencionar. En primer lugar, y en esto coincide con Fonet-Betancourt y con Walsh, la interculturalidad crítica plantea un modelo de justicia ligado al problema de la pobreza y la exclusión social; de acuerdo con sus palabras “la injusticia cultural no es sino la otra cara de la injusticia económica” (Tubino, 2007: 5). Si la exclusión económica y la discriminación cultural son dos fenómenos que se encuentran interconectados/interrelacionados, entonces la política de reconocimiento debe estar necesariamente acompañada de propuestas redistributivas. La redistribución permite mejorar de manera paralela la justicia cultural. Si se lleva este razonamiento a sus últimas consecuencias se cuestiona el modelo económico vigente

cuya lógica basada en la acumulación del capital genera enormes niveles de pobreza, desigualdad y dominación. En consecuencia, la filosofía de la interculturalidad se aleja radicalmente del multiculturalismo que busca remediar el problema de la injusticia cultural como si se tratara de una cuestión aislada y aislable de las condiciones económicas globales, centrándose en promover políticas de reconocimiento de identidades culturales sin cuestionar el modelo económico vigente.

En segundo lugar, Tubino subraya la importancia de no descuidar el desfase que suele existir entre teoría y praxis de la interculturalidad; es decir, la distancia entre la interculturalidad en tanto propuesta ética y política y la interculturalidad en tanto enfoque aplicado. Si estos dos caminan en direcciones opuestas nos encontramos con la reivindicación de una interculturalidad crítica en teoría, pero que en la práctica termina por ser funcional a la reproducción de un modelo de exclusión y dominación. Finalmente, y relacionado con lo anterior, conviene también mantener un diálogo permanente sobre las estrategias que hacen viable –operativo– un enfoque intercultural sin renunciar a su naturaleza crítica que es la que le orienta en la búsqueda por deconstruir las relaciones de desigualdad, desprecio y dominación (Wences, 2020).

4. Apostar por condiciones simétricas de diálogo. A manera de conclusión

Para concluir quiero subrayar que si las relaciones entre España y América Latina quieren darse a través de un diálogo simétrico es necesario inscribirlo en un marco de interculturalidad crítica de orientación decolonial. Esto implica, entre otros, tomar en consideración las siguientes tres cuestiones.

En primer lugar, tal y como subrayan, desde distintas perspectivas, pero en la misma dirección, Raúl Fornet-Betancourt, Catherine Walsh y Fidel Tubino, el diálogo para ser simétrico requiere tener en cuenta tanto la huella que ejercen en las culturas las condiciones múltiples de dependencia y las maneras de interacción social impuestas por la globalización y que impactan directamente, entre otros, en la educación, en el mercado laboral, en el sistema sanitario, en las estrategias de extractivismo, en la migración, en la degradación ecológica, así como el desprecio, la estigmatización, la discriminación y el racismo que en muchos contextos son endémicos. Todas estas condiciones repercuten en los diversos actores involucrados en el diálogo intercultural. Esto supone, también, participar conjuntamente del desmantelamiento de las estructuras de dominación y desprenderse del mito eurocéntrico según el cual quienes producen la división internacional del trabajo y mantienen prácticas racistas, tanto con las poblaciones de la periferia al interior de sus centros como con las poblaciones explotadas más allá de sus fronteras, a fin de seguir manteniendo un estilo de vida privilegiado, no tienen por qué participar en este proceso decolonial.

En segundo lugar, en el marco del pensamiento político esto supone, por un lado, reconocer que el diálogo simétrico requiere de la diversidad epistémica del mundo y no es posible si se mantiene la ruta de una sola epistemología que desde su particularismo promueve falsos universales. El “intercambio de comunicación intercultural” y el “diálogo de saberes” debe desprenderse de la colonialidad y darse en un marco de “alteridad epistémica” (Garzón, 2013). Por otro lado, se deben evitar los monólogos en los que solo se discute lo que se piensa y hace en el Norte global, criticar el monoculturalismo impositivo y reflexionar sobre la ceguera y/o el desprecio al pensamiento intercultural crítico realizado en el Sur global. Este pensamiento se ha ocupado tanto de denunciar la asimetría de poder que existe en el mundo y el racismo epistemológico, como de ofrecer respuestas alternativas e iluminar contextos para un diálogo entre culturas. Tomarse en serio sus propuestas supone, a la vez, reconocer que en América Latina y en España hay un enorme y diverso mosaico cultural y que se debe, no solo respetar el derecho de las diversas voces culturales a participar en el diálogo, sino que deben reconocerse otras formas de comunicar, conocer y sentipensar. Pretender, en ambas orillas del Atlántico, que solo existen dos culturas en el diálogo es seguir manteniendo una mirada colonial, hacia dentro y hacia afuera de las fronteras.

En tercer lugar, el pensamiento intercultural crítico y decolonial latinoamericano tiene que hacer su propia autocrítica. Sintetizo en dos algunas de las cuestiones que deben formar parte de este ejercicio. Primero, tener presente que, si bien son innegables las aportaciones en el terreno económico, pedagógico, teológico, literario y artístico, filosófico y jurídico de carácter emancipador, lo que le coloca en la vanguardia del pensamiento, no puede negar que en su proceso de problematizar y deconstruir ha utilizado parte del instrumental teórico de la Modernidad a la que, a su vez, ha pretendido confrontar. Es cierto que la expansión de la Modernidad implantó relaciones sociales que edificaron nuevas formas de dominación, pero también conviene tener presente que edificó valores de libertad igualitaria. Segundo, y relacionado con lo anterior,

debe revisar sus “contra reacciones” inversas y sus posiciones ultra radicales que en algunos casos le están llevando a desechar toda forma de pensamiento, incluido el crítico, originado en el Norte global. Como bien señala Eduardo Grüner, no solo es necesario tener siempre presente que el pensamiento no surge del vacío, sino que se debe evitar “el peligro de una impensada complicidad con el prejuicio –él sí bien eurocéntrico– de que América Latina es ‘un mundo aparte’” o atrincherarse en el foso “del realismo mágico, o del barroco tropical”, no se trata de “ninguna tercera vía entre la sumisión al eurocentrismo y la ilusión de un puro ‘Latinoamérica-centrismo’, sino de patear ese tablero, de salirse de esa imagen especular invertida” (Grüner, 2011: 72-73).

Ahora bien, el mundo social es complejo y las relaciones entre culturas no están ni han estado nunca exentas de conflictos, en consecuencia, no es posible concebir una idílica armonía entre culturas. Lo que sí es posible es plantear un permanente proceso de negociaciones donde el diálogo se desarrolle en condiciones de interculturalidad simétrica que fomenten la ampliación de los horizontes éticos, políticos, científicos filosóficos y lingüísticos. Para que esto sea posible se debe renunciar al pensamiento único y mantener un permanente ejercicio de autorreflexión crítica sobre nuestras propias ideas, valores e imágenes del mundo que continuamente asumimos sin cuestionar.

Referencias bibliográficas

- Amin, S. (1989): *El eurocentrismo. Crítica de una ideología*. México: Siglo XXI.
- Beorlegui, C. (2010): *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano. Una búsqueda incesante de la identidad*. Bilbao: Universidad de Deusto.
- Borón, A. (2017): “Breve nota sobre la colonialidad de los saberes hegemónicos, el eurocentrismo y la promesa de los saberes populares”, *Revista Observatorio Latinoamericano y Caribeño*, 1: 1-13.
- Browitt, J. (2020): “La teoría decolonial: buscando identidad en el mercado académico”, en Makaran, G. y Gaussens, P. eds.: *Piel blanca, máscaras negras. Crítica de la razón decolonial*: 105-120. México: Bajo Tierra Ediciones y Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe-Universidad Nacional Autónoma de México.
- Castro-Gómez, S. (2005): *La hybris del punto cero*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.
- (2019): *El tonto y los canallas. Notas para un republicanismo transmoderno*. Bogotá: Universidad Javeriana.
- Castro-Gómez, S. y Guardiola Rivera, O. (2001): “El plan Colombia, o de cómo una historia local se convierte en diseño global”, *Nueva Sociedad*, 175: 111-120.
- Castro-Gómez, S. y Grosfoguel, R. (2007): “Giro decolonial, teoría crítica y pensamiento heterárquico”, en Castro-Gómez, S. y Grosfoguel, R. eds.: *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*: 9-24. Bogotá-Colombia: Siglo del Hombre Editores.
- Cerutti Guldberg, H. (2015): “Dificultades teórico metodológicas de la propuesta intercultural de Raúl Fornet Betancourt”, *Análisis*, 76: 23-46. <https://doi.org/10.15332/s0120-8454.2010.0076.01>
- Cusicanqui Rivera, S. (2010): *Violencias (re) encubiertas en Bolivia*. La Paz: Piedra Rota.
- Dussel, E. (2012): *Modemidad y ethos barroco en la filosofía de Bolívar Echeverría*. México: Universidad Autónoma Metropolitana y Universidad Nacional Autónoma de México.
- Falero, A. (2015): “De amnesias conceptuales e intelectos capturados. Algunos aportes de la década del sesenta para pensar América Latina en el siglo XXI”, en Acosta, Y., Ansaldi, W., Giordano, V. y Soler, L. coords.: *América Latina piensa América Latina*: 39-58. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales-CLACSO.
- Fornet-Betancourt, R. (2001): *Transformación intercultural de la filosofía*. Barcelona: Desclée de Brouwer.
- (2003): “Interculturalidad y filosofía en América Latina”, *Concordia Serie Monografías*, 36: 9-23.
- (2009): “En torno a la cuestión del concepto de cultura: Un intento de clarificación desde la perspectiva de la filosofía intercultural”, en Mora, D. dir.: *Hacia una interculturalidad crítica*: 9-20. La Paz: Instituto Internacional de Integración del Convenio Andrés Bello (III-CAB).
- (2010): “Teoría y praxis de la filosofía intercultural”, *Recerca. Revista de pensament i anàlisi*, 10: 13-34. Disponible en web: <https://www.e-revistas.uji.es/index.php/recerca/article/view/1925/1616>
- Galeano, E. (2015 [1990]): “El desprecio como destino”, *El espectador*. Disponible en web: <https://www.elespectador.com/noticias/cultura/el-desprecio-como-destino/>

- Garzón, P. (2013): "Pueblos Indígenas y decolonialidad. Sobre la colonización epistemológica occidental", *Andamios. Revista de Investigación Social*, 22 (10): 305-331. Disponible en web: http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1870-00632013000200016&lng=es&nrm=iso
- Gómez Martínez, J.L. (2011): "Leopoldo Zea (1912-2004)", en Dussel, E., Mendieta, E. y Bohórquez, C. eds.: *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y «latino» (1300-2000)*: 839-841. México D.F.: Siglo XXI.
- González Casanova, P. (2006): "Colonialismo interno (Una Redefinición)", en Boron, A. et al. comps.: *La Teoría Marxista Hoy: Problemas y Perspectivas*. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales-CLACSO.
- Grosfoguel, R. (2009): "Izquierdas e izquierdas otras: entre el proyecto de la izquierda eurocéntrica y el proyecto transmoderno de las nuevas izquierdas decoloniales", *Tabula Rasa*, 11: 9-29.
- Grüner, E. coord. (2011): *Nuestra América y el pensar crítico: fragmentos del pensamiento crítico de Latinoamérica y el Caribe*. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales-CLACSO.
- (2015): "La 'acumulación originaria', la crítica de la razón colonial y la esclavitud moderna", *Hic Rhodus. Crisis capitalista, polémica y controversias*, 8: 11-21.
- Honneth, A. (1997): *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales*. Barcelona: Crítica.
- Insausti, X. (2017 [2016]): "Entrevista realizada por Luis Pulido Ritter", en *Filosofar o morir. La actualidad de la Teoría Crítica*. Madrid: Plaza y Valdés.
- Jalif de Bertranou, C. A. comp. (2001): *Semillas en el tiempo. El latinoamericanismo filosófico contemporáneo*. Mendoza (Argentina): Universidad Nacional de Cuyo.
- León Pesantez, C. (2013): *El color de la razón. Pensamiento crítico en las Américas*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar, Universidad de Cuenca y Corporación Editora Nacional.
- Makaran, G. y Gaussens, P. eds. (2020): *Piel blanca, máscaras negras. Crítica de la razón decolonial*. México: Bajo Tierra Ediciones y Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe-Universidad Nacional Autónoma de México.
- Mejía Huamán, M. (2005): *Hacia una filosofía andina. Doce ensayos sobre el componente andino de nuestro pensamiento*. Lima: edición propia. Disponible en web: https://www.academia.edu/7829173/Filosofia_Andina_Mario_Mejia_Huaman
- Mignolo, W. (2007): *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial*. Barcelona: Gedisa.
- Panikkar, R. (2015): *Paz e interculturalidad. Una reflexión filosófica*. Barcelona: Herder.
- Polo Blanco, J. (2020): "Dehispanización, nordomanía y giro decolonial. Encrucijadas pretéritas y contemporáneas de Hispanoamérica", *Revista de Hispanismo Filosófico*, 25: 49-66.
- Quijano, A. (2000): "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina", en Lander, E. comp.: *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*: 201-246. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales-CLACSO.
- Ramaglia, D. (2011): "La cuestión de la filosofía latinoamericana", en Dussel, E., Mendieta, E. y Bohórquez, C. eds.: *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y «latino» (1300-2000)*: 377-398. México D.F.: Siglo XXI.
- Santos, B. de S. (2009): "Las paradojas de nuestro tiempo y la plurinacionalidad", en Acosta, A. y Martínez, E. comps.: *Plurinacionalidad. Democracia en la diversidad*: 21-62. Quito: Abya-Yala.
- (2010a): *Descolonizar el saber, reinventar el poder*. Montevideo: Trilce-Extensión Universitaria.
- (2010b): *Para descolonizar Occidente. Más allá del pensamiento abismal*. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales-CLACSO y Prometeo.
- Taguieff, P. A. (2020): *L'imposture décoloniale. Science imaginaire et pseudo-antiracisme*. París: L'Observatoire, Humensis.
- Todorov, T. (1983): *La conquête de l'Amérique: La question de l'autre*. París: Ed. du Seuil.
- Tubino, F. (2007): "El interculturalismo frente a los desafíos del pluralismo jurídico", en *Caminostubino para la inclusión en la educación superior*. Lima: Fondo editorial Fundación EQUITAS.
- (2013): "En nombre de la lengua perfecta", en Santos Herceg, J. comp.: *Liberación, interculturalidad e historia de las ideas. Estudio sobre el pensamiento filosófico en América Latina*: 109-124. Santiago de Chile: Instituto de Estudios Avanzados, Universidad de Santiago de Chile.

- Tubino, F. y Flores Moreno Adhemir (2020): *La interculturalidad crítica como política del reconocimiento*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Vallescar de, D. (2011): "Raúl Fonet-Betancourt (1946)", en Dussel, E., Mendieta, E. y Bohórquez, C. eds.: *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y «latino» (1300-2000)*: 980-982. México D.F.: Siglo XXI.
- Walsh, C. coord. (2013): *Pedagogías decoloniales: prácticas insurgentes de resistir, (re)existir y (re)vivir*. Tomo I, Quito: Abya-Yala.
- (2018): "Interculturality and Decoloniality", en Mignolo, W. D. y Walsh, C. E.: *On Decoloniality: Concepts, Analytics, and Praxis*. Durham London: Duke University Press.
- Wences, I. (2020): "El 'parásito tres D' invade las democracias liberales: dominación, desigualdad y desprecio. Bosquejos para una reivindicación del republicanismo crítico y transmoderno", *Diritto Pubblico Comparato ed Europeo*, 44 (3). Disponible en web: <http://www.dpceonline.it/index.php/dpceonline/article/view/1105>
- (2021): "La Modernidad desde una teoría crítica periférica. Diagnósticos y disensiones", en Cavieres, E. y Pérez Herrero, P. eds.: *El Estado liberal a revisión. Discusiones sobre libertad, igualdad y solidaridad*. Valparaíso (Chile): Ediciones Universitarias de Valparaíso de la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso.
- Wood, D. (2017): "Descolonizar el conocimiento: una mise en place epistemográfica", *Tabula Rasa*, 27: 301-337. <https://doi.org/10.25058/2010127/42.453>

Breve CV de la autora

Isabel Wences es doctora en Derechos Fundamentales (Universidad Carlos III de Madrid), licenciada y máster en Ciencia Política (Universidad Nacional Autónoma de México). Profesora Titular de Ciencia Política en la UC3M. Campo de investigación: Teoría Política e Historia de las Ideas Políticas; líneas de investigación, entre otras; republicanismo, reconocimiento y diversidad cultural, derechos humanos, pensamiento filosófico y político latinoamericano y cultura de la legalidad.